

Title	カントと人間の問題 : 人間学的一考察
Author(s)	細谷, 昌志
Citation	大阪外国語大学学報. 75(3) p.25-p.43
Issue Date	1988-03-31
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/81185
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

カントと人間の問題 —— 人間学的一考察 ——

(KANT UND DAS PROBLEM DER MENSCHEN)

細 谷 昌 志

Was ist der Mensch? M.Scheler sagt, alle zentralen Probleme der Philosophie lassen sich auf die Frage zurückführen. Aber die heutige Zeit weiß leider weniger, was der Mensch ist. Also müssen wir über das Problem ernster studieren.

Kant veröffentlicht 1798 “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”. Was heißt ‘pragmatisch’? Kant sagt wie folgt: ‘Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel).’ Das Wort ‘pragmatisch’ bedeutet somit ‘epikureisch’.

Außerdem sagt Kant wie folgt: ‘Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, will zwar nicht ganz soviel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch) zu bilden, aber bereitet doch durch die Bestrebung in dieser Lage anderen wohlzugefallen dazu vor.’ Hier betont Kant die Wichtigkeit des Umgangs, der Geselligkeit und des Geschmacks. Er preist darunter besonders ‘eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft’. Ich glaube, dieser Aspekt ist in der Anthropologie am wichtigsten. Denn der Mensch ist nicht nur natürlich, d.h. wie das Tier, sondern kultiviert, d.h. menschlich, mit anderen Worten, nicht nur sinnlich, sondern vernünftig. Einen solchen existenziellen Sachverhalt aufhellen, dürfte die Aufgabe der Anthropologie sein.

序

古来より、人間についてさまざまな類型（それは、人間を他の動物と区別する本質規定とみなされる）が示されてきた。理性を人間固有の本質とみるホモ・サピエンス、道具を作り、物に工夫をこらすホモ・ファールベル、社会のうちに生きることを本質とするゾオン・ポリティコン、神々に礼拝をささげるホモ・レリギオス、言葉の所有を動物からの飛躍とみるホモ・ロクエンス、遊びそれ自体を目的とするホモ・ルーデンス、象徴を操る者たるアニマル・シンボリックム等々、枚挙にいと

まがない。しかしながら、ハイデッガーがかつてカントの人間の問題に言及して述べた次のことは、現代に生きるわれわれにとっても本質的に変わっていない。「今日ほど人間について多種多様に知られた時代はない。今日ほど人間に関する知識が（心に）滲みる魅惑的な仕方では表現された時代はない。今日ほどこの知識が敏速かつ容易に提供されえた時代はこれまでにない。しかし、人間とは何かについて、今日ほど知ることの少なかった時代もまたない。われわれの時代ほど人間が疑わしく（fragwürdig）なった時代はないのである。」⁽¹⁾

このことは現代がかかえるさまざまな問題のうちに散見されうるのである。例えば、人間関係ないしコミュニケーションの病とされる精神分裂病や、アノミー的自殺といった人間存在の解体につながる問題、あるいはDNA組替え遺伝子、死の判定、臓器移植といった生命に関する問題等々。これらは、もとより知識の不足や技術の未熟さに基因するのではなく、カントがしばしば語った「学問の輝しき貧困」に深く関わっている。学問が単に認識の上での論理的完全性のみを追って、世界概念（Weltbegriff）の視点を欠く時、そこに輝しき貧困といわれる事態が生じる。世界概念の視点においては、哲学とは勝れて「一切の認識を人間理性の本質的な諸目的へと関係づけることの学」⁽²⁾であって、そもそも哲学という名称の根底には常にこの概念（世界概念）があった。それ故、カントは Philosophie をまた Weltweisheitslehre と呼びかえるのである。

「私は三十有余年にわたって、世界知（Weltkenntnis）を目的とした二つの講義、すなわち（冬学期には）人間学の、（夏学期には）自然地理学の講義を行なってきた」⁽³⁾とカントは『人間学』の序文の最後に註記している。人間学はカントが最も好んだ講義の一つであった。しかしそればかりではない。批判哲学の形成から晩年の宗教論に至るまで、その背後には常にこの人間学的考察が控えていたと考えねばならない。人間学の講義を開始した頃（1772～3年）、友人マルクス・ヘルツ宛の次の書簡は、人間学の基本的性格をみごとに浮きぼりにしている。「私はこの冬、二回目の人間学の特別講義をしましたが、今、この講義を大学の正式課目にしようと思っています。しかし私の計画はまったく異っています。私の抱いている意図は人間学の講義によって、一切の学問の源泉、習俗（Sitten）や熟練（Geschicklichkeit）や交際（Umgang）や人間形成と統治の方法（Methode Menschen zu bilden und zu regieren）、要するに一切の実践的なものの源泉を解明することです。……観察に際して私は日常生活そのものから些かも離れないので、私の聴講者は始めから終りまで決して無味乾燥な作業ではなく、彼らの見慣れた経験と私の所見とを絶えず比較する機会をもつことによって、楽しい作業に携わることになります。私は私の眼には非常に快適なこの観察学によって、熟練（Geschicklichkeit）、伶俐（Klugheit）更には智恵（Weisheit）そのものに対する予備学を大学生の前で余暇に行なっています。この講義は自然地理学と並んで、他のすべての授業と異っており、世界知と呼んでもよいものです。」⁽⁴⁾

ところで、「世界の中で最も重要な対象は人間（Mensch）である。なぜなら人間こそ自らの究極目的であるから。」⁽⁵⁾『論理学講義』によれば、「世界公民的意義における哲学の領域は以下の問いに帰着させられる。一、私は何を知りうるか。二、私は何をなすべきか。三、私は何を望むことが許

されるか。四、人間とは何か。第一の問いには形而上学が、第二の問いには道德が、第三の問いには宗教が、そして第四の問いには人間学が答える。しかし、根本的には、これらすべては人間学に算入されうるだろう。なぜなら、はじめの三つの問いは最後の問いに関わるからである。』⁽⁶⁾ハイデッガーはこの箇所に着目し、「人間学は人間についての真理を求めるだけでなく、今や真理一般が何を意味しうるか、についての決断を求めている。」⁽⁷⁾として、人間の有限性の自覚のうちに形而上学を基礎づけようとした。同じくシェーラーもまた「ある意味では、哲学のすべての中心問題は、人間とは何か、人間は存在の全体、世界そして神の内部にあっていかなる形而上学的位置と容態を占めているか、という問いに還元される」⁽⁸⁾として、自ら哲学的人間学を構築した。しかしながら、にもかかわらず、ハイデッガーの一連のカンツ・ブーフやシェーラーの哲学的人間学の著作に対してさえ、カントの『人間学』が直接的なインパクトを与え得たとはいえない。依然として『人間学』は看過されあるいは忘れられ、漸くカントの人間通を知る縁としてその名をとどめているにすぎない状況に変わりはない。

こうしてみると、カントの『人間学』は、アランがデカルトの『情念論』について、それは「最も生気に豊み、最も新鮮で、教養ある読者には最も親しみやすく、(しかし)哲学者達には最も解りにくい学説」⁽⁹⁾であると、いみじくも語った状況とよく符合している。すなわち、王女エリザベットとの書簡のやりとりで明らかのように、デカルトは精神が身体に働きかけ、身体が精神に働きかけるという心身合一の事柄が、人間における一個の原始事実である、と承認していた。そしてデカルトは書き送る。「人が心身合一を理解することを学ぶのは、ただ生活と日常の談話を介してであり、省察したり想像を用うべき事物に専念したりすることを控えてである」⁽¹⁰⁾と。つまり、心身問題においては、それは形而上学的思索や数学的研究の対象ではなく、心身が相互に働きあう日常的生を事実としてまず承認し、かかる生を学問的認識に媒介することがデカルトの努力であった。『情念論』はその成果であり、「自己の生活を能うかぎり正しく導こうとする意志」⁽¹¹⁾によってそれは貫かれている。その意味で『情念論』は勝れて「生活指導」の書と解される。(したがって例の松果腺の説も一つの実践的要請に基づくものであって、単なる理論的な関心の事柄ではない。)カントの『人間学』の対象もまた、上述のごとく、具体的、経験的考察によってさまざまな角度から捉えられた生きた人間であり、実生活に役立つことを旨とする実用の学である。したがって、次のアランのことばはそのままカントの『人間学』についても妥当する。すなわち、「あのようになら、しかも読まれることがあのように稀な『情念論』は、デカルトのあらゆる著作中、最も要約不可能なものである。それは、人間の作品、あくまで人間の限界をまもっている作品、自己を支配しようと念ずる者には誰にもいきなり親しみうる作品である。」⁽¹²⁾

一 日常生活の人間学的観察について

カントの「人間学と自然地理学の講義は解りやすく、しかもきわめて面白い知識を与え、これに

は出席者が最も多かった。ここではあの高遠な思想家は感性界を歩き廻って、人間と自然を独創的な理性の炬火で照らし出した」⁽¹⁾と、ヤハマンは報告している。ここで言われている感性界とは、正しくは、悟性と理性がア・プリオリに立法しうる領域 (Gebiet) と区別される、「経験と常識の低い土壌 (Boden)」⁽²⁾のことである。それは、心身が融合し合い、したがって喜怒哀楽、情緒情念によって動かされる日常生活の場であり、あるいは、幸福を何よりも生活原理として動く商人のごとき可怜的場であり、あるいは、趣味や社交の場である。人間学の対象はそうした世間、世人である。

ところで世間通、人間通といわれるカントの知識はどこから得られたのであろうか。それは、書物に広く目を通すことからよりも⁽³⁾、むしろ生活そのものから汲み取られたものである。世間知、人間知を生活そのものから汲み取る場合、最も基本となるものは自己の内的経験の観察である。「内的経験をとおしての人間知は、多くの場合それによって他の人々をも判定するので、大変重要である。」⁽⁴⁾ われわれはその好個の例を『人間学』の中に見い出すことができる。

例えば「多くの人間は捨象をなしえないために不幸である。もしも求婚者が恋人の顔の^{いぼ}疣とか、歯のすき間を見逃すことさえできれば、彼は良き結婚が可能であろうに。しかし他人の欠点であるちょうどその箇所に思わず注意を釘づけにしてしまうのが、われわれの注意能力特有の悪習である。真正面の人の上衣の取れたボタンとか、歯のすき間とか、習慣的な言い間違いとかに目を向けて、それによって他人を困惑させ、自分自身もまた交際の楽しみをだめにするというようなことがそれである。——肝心なことが善ければ、他人や、いやそれどころか、自分自身の幸福状態すら思わしくなくとも、それを見逃すということが適切であるのみならず、また賢明なやり方である。」⁽⁵⁾ これは、認識能力の中で特に注意力 (眼を注ぐこと) とその反対の眼を逸すという捨象能力の重要性に触れた箇所であるが、それには、次のようなカント自身の内的経験の観察が控えていたことが、ヤハマンの報告から解る。すなわち、カントは講義する時、通常、自分の前に着席している聴講者を注視して、自分の言うことが解っているかどうかをその顔つきから読み取っていたが、しかもその際、ほんの些細な事柄にも邪魔され講義が中断してしまうことが少なくなかった。ある日、すぐ目の前に坐っていた一人の聴講生の上衣のボタンが取れていたため、カントは心ならずも眼と考えがこの隙間に引きつけられて、彼の考えは始終とぎれてしまった、とのことである。

また、例えば、「大気や天候の状態はカントの健康にきわめて大きな影響を及ぼしたが、このことがカントを精密な気象観測者たらしめた」⁽⁶⁾といわれる。内的経験は、そのように、自己の生の実存状況、世界における生の根本的関心と不可分に結びついている故に、そこでの人間知 (Menschenkenntnis) は同時に世界知ないし世間知 (Weltkenntnis) であり、世間知はまた人間知でもあるといったことを可能にする地平をそれは開いている。

しかし、「物理学が日々の気象状況を知るために大気について行なう実験を、ある意味でわたし自身について行なう」⁽⁷⁾とルソーは語ったが、内的経験の観察はいわば〈内面の地理学〉であって、それは外面を観察するのとは異って、大変難しいといわねばならない。というのも、「自己の内面の探索者は単に観察するかわりに、むぞうさに自己意識の中に多くのものを持ち込む」⁽⁸⁾ことによって、や

やもすれば、夢想や妄想といった病的な主観主義に進みかねないからである。それは、内的経験が時間の流れの中においてのみ見るので、内官の現象を外官の現象とみなしたり、あるいは（外官の対象でもない他の存在者に原因する）靈感とみなす、そういった錯覚に容易に陥る危険性が存することによる。したがって内感への沈潜は場合によっては、人間観察を不可能にするばかりでなく、精神衛生上良くない。カントは「内官の表象の戯れを経験的認識とみなす性癖」⁽⁹⁾を心の病（Gemütskrankheit）と呼び、それは理性的表象をもってしても治癒せしめえないという。「自分自身の思いにふける性癖は、そこから来る内官の錯覚も含めて、ただ人間が外界の中へ、したがって外官の前に横たわる事物の秩序の中へ連れ戻されることによってのみ、正常な状態に帰りうる。」⁽¹⁰⁾ゲーテは形態学に、ルソーは散歩と植物採集にうちこむことによって、外部の自然に自己を結びつけ、病的な主観主義を克服しようとしたが、内感への過度の沈潜を防ぐのは何よりも旅行であろう。外へ出て外的経験を豊かにする旅行は、勝れて「人間学の範囲を拡張する手段」⁽¹¹⁾ともなる。「植物や動物を知るためになされたと同様の旅行が、人間を知るためにしだいになされるだろう」⁽¹²⁾とカントは『形而上学講義』で語ったが、もともと自然地理学は「旅行者の賢明な好奇心をもって」大陸、海洋、山脈、河川、天候、動植物、鉱物等を考察したものである。カントがこの自然地理学から人間学を独立分岐させたことは、人間学という学問の本質を考える上で大変興味深い。

さて旅行は人間学の範囲を拡張する有効な手段であるが、しかし、それが内面の地理学（人間観察）にまで高まるためには、観察するに際して〈流離の技術〉（レヴィ＝ストロース）を習得する必要がある。レヴィ＝ストロースはそれをルソーから学んだのであるが、ルソーによれば、「人間を個々に研究したければ身近で観察しなければならない。しかし人間を研究するためには視線を遠くに投げることを学ばなくてはならない。特殊性を見い出すためにはまず差異を観察しなければならないのだから。」⁽¹³⁾流離の技術は「視線を遠くに投げる」ことによって「差異の観察」を可能にする技術に他ならない。差異の観察は諸要素間の示差的へだたりの知覚であるが、他者を通して現われた自己こそ観察の対象なのである。そこには必然的に、エスノセントリズムからの脱却、つまり自己の内に自己を拒否すること、自己への同一化の拒否、自己を受け入れやすくする全ゆるものへの拒否が伴われている。こうした流離へと導く旅行が、ひとを異邦人にそして感じやすい旅人に変える、とレヴィ＝ストロースはいう。旅人は知解せずにまず感じるものでなければならない。しかし横溢する多様な現実まきこまれないためには、今度は、感ぜずに知解せねばならない。リクールの言うように、レヴィ＝ストロースの立場は「超越的主体ぬきのカント主義」である。

ところでカントは生涯、故郷ケーニヒスベルクを一步も出なかった。内的経験の危険性を指摘しつつ、しかし旅行せず旅行記を読んだわけでもない。何がカントをして世間通、人間通にしたのであろうか。「人間知の範囲をますます拡張するため、外に何を求めるべきか知ろうと欲するなら、まず家にいて自分の町や国の仲間との交際を通して人間知を得ているのでなければならない」⁽¹⁴⁾とカントはいう。幸いケーニヒスベルクはカントにとって格好の地であった。カントによれば、「一国の中心たる大都市であり、そこにはその国の政府の諸機関があり（学問の開発のための）大学をもち、

そして国の内地から河川を通して行き来し、そればかりでなく、さまざまな言語や習俗をもつ遠近の国々とも行き来するに便利な、そのような海外貿易のための要地を持つ都市——プレーゲル河畔のケーニヒスベルクのような都市は、たしかに人間知だけでなく世界知の拡張にもふさわしい場所とみなされうる。そこにいれば旅行などしなくても、これらの知識は得られる。」⁽¹⁵⁾してみると、カントの人間学的知識の源泉は、生活とりわけ日常会話と交際と社交の場であったのである。

日常生活は、ひとが心身合一の事柄を理解し学びうる唯一の場である。日常的な経験の場では、人間の内面（精神）と外面（肉体）は互いに連関して表現的な一体をなしている。例えば、怒りや羞恥といった情動の印象はどんな顔つきを装っても、それをひとに悟られないようにすることは困難であろうし、苦心して抑えてみてもかえって身ぶりや声の調子におのずから現われてくるものであり、こうして知らず知らず心の動きに伴って何度も繰返えされた顔つきは、次第次第に固定した容貌となるものである。ここに観相術なるものが生じる。「観相術とは、人間の目に見える形態からしたがって外面からその内面を、それが性向であれ心術であれ、判定する技術である。」⁽¹⁶⁾しかしカントによれば、「観相術的な性格論が存在することは争えないが、しかしこれは学問にはなりえない。なぜなら、観察される主体のある種の傾向性や能力を暗示している人間の外貌の特徴は、概念による記述によってではなく、直観やその模倣に従っての模写と表現によって理解されうるものだからである。……そのように観相術は、人間の内面をある外面的な非意志的に与えられた徴表を介して探索する術としては全く需要をなくしてしまい、それについては趣味、それも事物についてではなく、習俗や流儀や慣習についての趣味を洗練する術以外には何も後に残されておらず、これは人々の交際や一般に人間知にとって役立つかもしれない批判によって、この人間知を補うためのものである。」⁽¹⁷⁾

上記のことから解することは、カントにとって日常生活における人間観察は、単なる認識の範囲にとどまるのではなくて、広義の実践的な関心によって貫かれているということである。カントは、世界を知ること（die Welt kennen）と世界をもつこと（Welt haben）を区別し、前者が傍観者的に眺めた活動をただ理解するにとどまるのに対して、後者は自分もその活動を共にしている点においてより世界知、世間知にふさわしいものとしたが、この Welt haben はドイツ語の慣用句として通常、礼儀作法を心得ているという意味で使われる。Weltkenntnisは「礼儀作法をわきまえている」というきわめて実践的構造をなした世間知、人間知である。

そこで、われわれは車社会という一つの現代的な人間の営みを設定して、外面から内面を推測する実践的な観察術の一端を示してみたい。まず、車を運転して道路を走っている自分を思い描いてみよ。前を走っている車の運転者の顔は見えない。まして彼の人の柄や性格、彼の経歴等知るよしもない。つまり車の内側のことはわからない。しかし私は車の外側に現われた徴表の観察を通してその内側（運転者の意思）を推測する。右折、左折の合図や、ブレーキによるテール・ランプの点滅、排気ガスの様子等を頼りにして、彼の今の心の状態や意思が奈辺にあるかを推し測る。例えば、車

輪のわずかな向きや、エンジンの回転音の変化から、いま追い越しをする時だとか、いま相手の車を避けなければならない、ととっさに判断を下して運転するわけである。それはレヴィ=ストロースによれば、「まったく目につかぬほどかすかな手がかりから獣の通った跡を読みとるアメリカ・インディアンや、自分の属する集団の誰かの足跡なら何のためらいもなく誰のものかを言いあてるオーストラリアの原住民のやり方」⁽¹⁸⁾と共通するものであって、「野生の思考」につらなるものである。ちなみに安全運転とは単に交通法規を守ればよいということでもないし、運転技術に還元される問題でもない。大切なことは、流動する道路状況、つまり合図信号を送り送られる動的なコンテキストの中にあつての絶えざる記号の読み取り作業と適格な状況判断とである。したがって観察における注意力とそれを踏まえての判断力がまず要求される。このように日常生活の人間観察は、実践的な、より厳密には、実用的な伶俐な世界の事柄に他ならない。

しかし人間観察について忘れてはならないもう一つの側面は、「けっして嘘をつくことのない自然の中に汝の歴史を見よ」というルソー的視点である。カントは、人間がつけている仮面と実際の顔とを巧みに識別しえたルソーに称讃を惜まなかった。「ニュートンは初めて、彼以前には無秩序と互いに関連のない雑多しか認められなかった所に、秩序と規則性が非常な単純さと結びついているのを見い出した。それ以来、彗星は幾何学的な軌道を運行している。ルソーは、人間の偽りの形態の雑多の底に深く隠された人間の本性と秘められた法則とを初めて発見した。」⁽¹⁹⁾『人間学』に随所にみられるカントの卓抜なモラリスト風の観察眼がルソーに負っていることは明らかである。しかしながらカントは『人間学』の終りの方で次のように注意を喚起している。「自然状態から脱却しようとあえて試みている人類について、ルソーは心気症的（不機嫌な）叙述を行なっているが、人間が再び自然状態に戻って森へ帰ることを勧めるのが、この叙述の真意だと考えてはならない。……ルソーは実は人間が再び自然状態に戻るべきだと要求したのではなく、人間は現在立っている段階から自然状態を顧るべきだと要求したのである。」⁽²⁰⁾ ルソーの自然状態とは「もはや存在せず、おそらく存在しなかったであろう人間の状態、おそらく今後も存在しないであろうが、それにもかかわらず、われわれの現状を正しく判断するために仮定しなければならない人間の状態」⁽²¹⁾ のこととカントは解釈した。それは、カッシーラーも言うように、カント自身の用語に直せば理念の統制的原理に他ならない。けだし動物を研究しようとするなら、自然状態にある動物を観察すべきであろうが、人間を知ろうと欲するなら、ひとは文明の中における人間を観察しなければならない。より厳密に言えば、自然的であると同時に文明的、動物的であると同時に人間的、感性的であると同時に理性的なものの解明が人間学のめざすところでなければならない。

二 実用的見地について

カントの人間学は『実用的見地における人間学』である。実用的（pragmatisch）とはいかなる意味であろうか。それには次の三つの著作を参照する必要がある。

まず『道徳形而上学の基礎づけ』によれば、一般に実践的とみなされるものは、技術的・実践的なもの、実用的・実践的なもの、道徳的・実践的なものに大別され、意欲を規定するそれぞれの原理は熟練の規則、伶俐の忠告、道徳の命令（法則）である。すなわち熟練の規則とは、例えば、両親が子供に雑多なことを習わせ、たとえ先々どんな目的が現れようとも、それに適応する手段を使いこなす熟練を仕込もうとしてさまざまに心をくばる様な場合である。伶俐の忠告の典型は商売上、正直をモットーにする商人の場合に見られる。伶俐な商人がたとえ買物に不慣れな客に対しても掛け値をしないのは、その方が店の信用につながり、長い目でみれば得だと考えるからである。それに対して、道徳の命令は、理性が一切の経験的制約を顧慮することなく、無制約的な法則（定言命法）に基づいて直接に意志を規定する。義務にかなった行為（*pflichtmäßig*）ではなく義務に基づく行為（*aus Pflicht*）が求められる。（カントにとって実践的とは、厳密には、この道徳的の謂に限局される。）

第二に『人間学』によれば、「地球上の生物の中で人間は、物を取り扱うための技術的（意識と結びついた機械的な）素質、また実用的（他人を自分の意図のために巧みに利用する）素質、およびその本性における道徳的（自他に対して自由の原理にしたがって法則のもとに振舞う）素質によって、あらゆる他の自然的存在者からはっきりと区別される。」⁽¹⁾ 技術的素質は端的に人間の手や指さきに示される。そこで、節くれだった手とか白魚のような手といったように、われわれは手のなかにすら個人の運命を読みとることができる。実用的素質としては社交性、ぬけ目なき等が挙げられる。道徳的素質については人間は本性上善であるか、本性上悪であるかという宗教論の問題に接する。つまり、善への素質と悪への性癖の問題に遭遇する。したがって、人間学的には「その社会において芸術や学問を通して自己を開化し、文明化しそして道徳化する」⁽²⁾のが人間の使命であるというにとどまる。カントは『人間学』の別のところで、また、次のように言っている。「人間が自らの理性の完全な使用に達する年代は、その熟練（任意の意図のための技術能力）に関してはおよそ二十代、伶俐（他人を自分の意図のために使用すべき）に関する時期は四十代、また最後に知恵の時期はおよそ六十代と決められることができる。」⁽³⁾

第三に『宗教論』によれば、生物としての人間は動物性（Tierheit）、生物であると同時に理性的な存在者としての人間は人間性（Menschheit）、理性的であると同時に引責能力のある存在者としての人間は人格性（Persönlichkeit）をそれぞれ素質として有する。

以上を整理すると、技術的・実用的・道徳的という実践的なものの構造は、そのまま（物の使用に関わる）技術的素質、（巧みに他人を自分の意図のために利用する）実用的素質、（道徳法則のもとにおける自由の原理に従って自己および他人に対して行為する）道徳的素質に対応し、それぞれはまた素質として、動物性、人間性、人格性が対応する。更に、熟練、伶俐、知恵が対応している。そして人間の使命は自己の素質を開化し文明化し道徳化するところにある。したがって、単なる動物性や技術の熟練性は実用的世界ではない。そしてまた、いまだ道徳性、人格性、知恵の段階に至っていないのが実用的世界なのである。要するに実用的とは、技術的と道徳的、動物性と人格性、熟

練と知恵の中間に横たわっているところの、伶俐なしたがって各自の意図や思惑に応じて互いに利用し利用されるといった、きわめて人間的な世界のことである。われわれが考察しようとする実用的見地とはこのようなものであり、そして実際、それが人間生活のほとんどの現状であろう。

人間は絶えず何かを求めて生きている。何よりも幸福を求めている。幸福は、さしあたって、「傾向性の満足」あるいは「生の快適さの意識」といえる。傾向性とは、或る一定の対象に対するといつも同じ様にそちらへ向かう自然的な心の傾きであって、「習慣的な感性的欲望」⁽⁴⁾とも呼ばれる。幸福を求めるということは、しかしながら、あれこれの特定の快楽にひたることと同じではない。確かに、満足を与えてくれる当の実質的内容そのものについては幸福も快楽も区別はない。なぜなら、生の快適さにとって問題となるのは、満足を与えるこの対象の表象がそもそも何に由来するかということではなくて、それがどれだけ自分に満足を与えるかということだけだからである。したがって、快楽が一時的、部分的、断片的であるのに対して、幸福は永続的、全体的たろうとする点に違いは存する。快楽は過ぎ去りやすく、快楽の後には悲哀を伴うが故に、ひとは変ることの無い満足つまり幸福を求めるのである。それ故、あれこれの特定の快楽ではなく、それをはたして求めてよいか否かを誤りなく選択しうるところに、実は幸福が成り立つと考えられる。幸福は感官のみならず、また構想力と悟性の対象なのである。だからカントは、「私は幸福という規定根拠に由来する実践的法則を実用的（伶俐の規則ないし処生術 Klugheitsregel）と名づける」⁽⁵⁾と言うのである。あるいは「自分自身の最大の幸福（Wohlsein）にとっての手段を選択する熟練を狭い意味で伶俐と呼ぶことができる」⁽⁶⁾

ここではストアの賢人のように「情念をまったく許さない知恵（Weisheit）のことを論じているのではなくて、ただ愚か者共（Narren）を取りしきることのできる伶俐についてのみ論じているのである」⁽⁷⁾とカントは『人間学』の中ではっきり言明している。そこでそれに適した一つの具体的な例を『人間学』の中から取り出してみよう。「人間が単に習いそして記憶に委ねるものは、これを人間はただ機械的に（再生的構想力の法則にしたがって）そして悟性なしに遂行する。或る決った型のとおり挨拶しさえすればよい召し使いは何ら悟性を使うことはない。すなわち自分で考える必要がない。しかし召し使いが自分の主人の留守中にその家事を見なければならないときは、確かに自分で考える必要がある。その際、文字では指定されない雑多な行動規則が当然必要とされる。」⁽⁸⁾主人の留守中に家事のきりもりをせざるをえない召し使いほど『人間学』の考察の主体にふさわしいものはない。彼は、自分に課せられた仕事に対してはただ一般的規則が指示されているにすぎず、事あるごとに何をなすべきかは自分で決定するよう委されている。実用的見地とは正にこのような場合のことである。

さて、この場合彼に必要なものは何か。それは「あることが規則に当てはまる事例であるか否かを弁別する能力つまり判断力」⁽⁹⁾である。「今、何が肝要なのか」と問うのが判断力だからである。カントはそれを常識（共通感覚）とも言っている。常識とは「適用の事例において規則を（具体的

に)よく知っている」⁽¹⁰⁾ことであって、それを欠くと愚鈍 (Dumm) と言われる。愚鈍は、判断における主語と述語、特殊と普遍、個別と全体の包摂関係を見失うことである。したがって、愚鈍な人は「判断力を持っていないために仕事を遂行することのできない人」⁽¹¹⁾である。たとえば「祝宴の際、美しく珍しいガラス製のゴブレットを不器用にも持ち廻っていた召し使いのため、これをこわされてしまった金持の男は、もしその瞬間、一つの楽しみがこの喪失を、富裕な人間としての彼の幸運な状態が彼に与えたすべての楽しみと量と比較すれば、このような不慮の事故を何とも思わないであろう。ところが彼 (金持) は苦痛というこの一つの感情だけにすっかりとられるのである (計算を頭の中で速やかに行なうことなく)。したがってその場合に、自分の幸福のすべてが失われてしまったかのような気持ちになるとしても不思議ではない。」⁽¹²⁾もう一つの例を挙げれば、「名誉欲のある人は他人にも愛されたいと欲し、また他人との快い交際や自分の資産状態の維持等々をいっそう求めている。しかし、もし情念的な名誉欲にとりつかれると、彼はかかる目的に対して……盲目となってしまう。そして自分が他人に嫌われるとか、交際において避けられるとか、浪費のために貧乏になるとかといった危険を冒しているということ——これらすべてのことを彼は看過するのである。これは、その形式的原理においてさえ、理性とまったく矛盾する愚行 (自分の目的の一部を全体となすところの) である。」⁽¹³⁾

前者は怒りという情動にとらえられた反省の欠如、後者は名誉欲という情念にとらわれた理性の狂いの例である。情動や情念に屈服することは心の病であるとカントは言う。かかる心の病いへの療法は、一つには、前述したように、自己を世間に開放し世間に置き戻すことによってであるが、それは「経験」を通して健全な悟性 (常識)、判断力が習熟せしめられるからに他ならない。というのも、判断力はけっして教え込まれるものではなく、ただ習熟されうるのみであるから。「実例は判断力の習歩車である。」⁽¹⁴⁾

更に、感性的—実践的なものにおいて理性が普遍から特殊に進む際、次のような原則によってひとは愚鈍や愚行を避けることができる。すなわち、「一つの傾向性のために他のあらゆる傾向性を日陰や片隅に置くのではなく、それがあらゆる傾向性の総和と共存しようよう注意をせよ」⁽¹⁵⁾ という原則である。傾向性の総和というかかる実践的の原則は他ならぬエピクロス (Epikuros) の立場であろう。周知のようにエピクロスは個々の快楽ではなく、一生を通して不足不満のない心安らかな状態 (アトラクシア) を理想とした。人生にあまり多く望むな！ 隠れて生きよ！と説いた。それは、幸福を断念したのではなく、幸福のために断念したのであり、そして社会の圧迫から遠ざかるためであった。『人間学』の中に「抜け目のない (fein) エピクロスの意図において」という言い方が見られるが、それはほとんど「実用的見地において」と同義である。実用的な伶俐な世界はエピキュリアンの生き方に他ならない。「われわれは幸福を欲しても、結局、明確な原理にしたがって行為することができず、例えば、養生、節約、丁重、控え目などという経験的忠告にしたがって行為しようにすぎない。経験は、かかるものが普通、幸福をもっともよく促進するものであることを教える。」⁽¹⁶⁾ 熟練と伶俐によってわれわれが手に入れうるものは、無事息災 (Wohlbefinden) であり、心身の安泰

(Wohlsein), 自分の現在の境遇に満足すること等が幸福と称されるのである。カントによれば、伶俐は世間的伶俐 (Weltklugheit) と私的伶俐 (Privatklugheit) に大別される。前者は「ひとりの人が他の人々に影響を与え彼らを自分の意図のために利用する熟練」つまり一般に世才とか世知と言われるものだが、後者は「これらの意図をすべて自分の永続的な利益のために合一する分別」⁽¹⁷⁾のことであり、結局、前者は後者に帰する。世間的に伶俐な人でも私的な点で伶俐でない場合は、小心で狡猾でこそあり全体的に見ると伶俐とは言えない、とカントは言う。実用的世界は直接的には世間的伶俐 (世才, 世知) と目されるが、結局は私的伶俐に還元される故に、それはエピクロスの幸福主義に接近するわけである。

さて、エピキュリアンの生き方にとって肝要なことは何か。それは、できるかぎり禍を身に招かぬようにすることである。そのためには、幸福を求めて各自が立ち働き、伶俐であろうと心がけている世界にあつて、判断を誤らないことである。適格な状況判断を行なうためには、外延的には全体を知ること (世間知, 世界知), 内包的には「他人の立場に身をおいて考えること」⁽¹⁸⁾である。カントが『人間学』第二部、人間学的性格論 (人間の内面を外面から認識する仕方について) において、多血質、憂鬱質、胆汁質、粘液質といった個人の気質や類型、男女の性格の違いそして各国各人種の諸性格といった煩瑣な描写に努めたのは、全体 (世界) を把握し、もって現実生活において全体の中で当該部分はいかなる位置を占めているか判読せんがために他ならない。また、カントが『人間学』をエゴイズムの分析から始めたのも同様の理由による。カントによれば、人間が自我をもちうることは人間を他の一切の存在者の上に限りなく高める所以であるが、それ故にまた人間はエゴイズムに悩まされることとなる。エゴイストには、「自分の判断を他人の悟性にも照して吟味してみることがを不必要とみなす」論理的エゴイスト、「自分自身の趣味で既に十分であるとし……芸術美の試金石を自分ひとりにしか求めない」美的エゴイスト、「一切の目的を自分自身にのみ限定し、自分の利益になるもの以外にはいかなる効用も置かない」道徳的エゴイストの三種類がある。⁽¹⁹⁾ 総じてエゴイストは「他人の立場に身をおいて考える」ことのできない人のことである。

以上のことから次のことが明らかになる。すなわち、「理性の事実」たる道徳法則を一切度外視すれば、後には幸福を生活の原理とし、経験の教える平均的なもの、つまり世間一般を基準として行動する人間、いわゆるエピキュリアンの顔が浮び上ってくる。それは「経験と常識の低地」に生きる者の偽らざる顔である。なるほどそれは伶俐で姑息ではあるが、しかし思弁的であるよりは人間としてよほど健全であるとカントは考える。そこにカントの、人間そのものへの尊重と冷徹な人間直視がうかがえる。

とはいえ『人間学』が全面的にエピクロスの立場を説いているわけではない。アウグスチヌスの「自分はエピクロスに棕呂の枝を捧げたことであろう、後にキリストが世になかったなら」という告白になぞらえれば、かりに観知的な道徳的原理が人間存在のうちに投錨されていなければ、けだし、人間は総じてエピキュリアンであるという程のことである。

世の流れに逆わないエピキュリアンの生き方は、ちょうど、ごつごつとした原石が上流から下流に流されるにつれて、流れに洗われ、他の石の間でもまれもまれして、いつしか角がとれ丸い石となって、河原の中に見いだされるようなものである。しかし小石はただ丸くなるだけではなく、角がとれるにしたがって研^{みが}かれてくることもありうる。われわれは次にその問題を考察しよう。

三 交際あるいは社交の意味するもの

カントの「外面的な生活は、彼の行ないや人となりがすべて素朴であったのと同じようにきわめて単純であった。」⁽¹⁾ 一日の日課は時間どおりにこなされ、書斎はルソーの肖像画以外、飾りらしいものは何もなく簡素であった。しかしカントはけっして交際嫌いではなかった。むしろ自ら社交に努め交際を大切にした。一体、カントにとって交際とか社交とかは何であったのだろうか。そしてそれは『人間学』とどう関わるのであろうか。

カントは『人間学』の第一部、人間学的訓育学 (Anthropologische Didaktik) を終えるにあたって次のように記している。「社交的な快適な生活を欠いたキユニコス派の潔癖主義と隠遁者の禁欲とは、徳のゆがめられた形態である。それらは徳へと心をひきつけるものではなくて、優美の女神から見放され、人間性 (Humanität) を自負することができない。」⁽²⁾ 周知のようにキユニコス派は、徳のみが人間を幸福にすると考え、そして「世のなりゆき」から自由であろうとする態度のうちに最高善をみた。そのため、ディオゲネスのように、生命維持に必要な最少限定の範囲に人間の欲求を限定し一切の文明文化を拒絶した。しかしそれは、カントによれば、人間性を無視した要求に他ならない。

Humanität (人間性、人間らしさ) とは、カントにおいては、「交際において、快適な生活 (Wohlleben) と徳 (Tugend) とを結合させる心術ないし思考法 (Denkungsart)」⁽³⁾ を意味し、「人づきあいの良さ (Umgänglichkeit) もまた一つの徳である」⁽⁴⁾ と言われる。なるほど、それは、人間存在に対して概念規定がなされる以前の、仲間同士のただ感じられるにすぎないような立居振舞いや態度にすぎないが、しかし、他人との交際における礼儀正しさ、優雅さ等はひとを人間らしさへと導くものでもある。つまり、人間らしさへ導く礼儀正しい態度 (Anstand) は「必ずしも道徳性そのものではないにしても 道徳性の外被」であり、「道徳性への準備、勧め」ともなる、とカントは考える。⁽⁵⁾ 同様の主旨の表現は『人間学』の中に随所に見られる。すなわち、「社交性 (Geselligkeit) を促進するものはすべて、たとえそれが人の気を引く格率や行儀作法のみから成り立つとしても、それはやはり徳を引き立てよう纏われた衣裳であって、この衣裳は真面目に斟酌しても徳に対して推奨されるものである。」⁽⁶⁾ あるいは、「交際における一切の人間的な徳は補助貨幣 (Scheidemünze) である。これを本物の金とみなすのは子供である。——しかし補助貨幣を流通させておくほうが、そのような手段としないよりはベターなのであって、やはりかなりの損失をとまなうにせよ、それは純金に置き換えられることができるものである。」⁽⁷⁾ あるいはまた、「人間をその社会的容態に合う

よう礼儀正しくする (gesittet) ことは、人間を倫理的によく (道徳的) 教化することと同じことを意味するものではないが、しかし少なくとも社会的容態において他人の意に適う (好感をもたれよう、感嘆されよう) 努力によって、それに至る準備をするものである。」⁽⁸⁾

たとえば、ボロウスキーによれば、カントは四十年以上に渡って、自分自身にも、また、機会あるごとに学生に対しても、「人間は服装についてはけっして流行からそれようとしてはならない」⁽⁹⁾ということを銘記させ、それを堅く守るべき原則としたという。『人間学』では、「流行の外にいる愚か者よりも、むしろ流行の中にいる愚か者になるのがよい」⁽¹⁰⁾とされている。何故か。それは「流行の中にいることは趣味の事柄である」⁽¹¹⁾が、趣味とは「想像力において外的対象を社会的に (gesellschaftlich) 判定する能力である」⁽¹²⁾からに他ならない。趣味は、それ故、「外的に現象した道徳性 (Moralität in der äußeren Erscheinung)」⁽¹³⁾と呼ばれる。この様に、カントの『人間学』は交際、社交、趣味において道徳性を外から促進せしめんとする人間学的訓育学として書かれているのである。カントが礼儀正しい態度を奨揚するのは、それがわれわれに美しい徳に似た外見を与え、この美しい外見は、外見をできるだけ本物に近づけようとする努力を目覚めさせることによって「徳の感情」を促進する、という考えが潜んでいるからである。

この問題は、人間の内面と外面にかかわる重要な問題を含んでいる。われわれは前節において一切の実用的なものの源泉を追求して、エピクロスの立場に到達した。すなわち、実用的世界は、各自がそれぞれ幸福を生活の原理とし、他人を相手に自分の利己的意図の実現を図っている、換言すれば、私的伶俐な個の世界である。かかる個の集合としての人間の社会は、いわばエゴイズムの坩堝であろう。しかし現実には、人間の社会がホッブスの説く自然状態ではなく、文明化していることを示している。少なくとも外面的には道徳的秩序に似た形態 (市民社会) をとっている。それは何故であるか。というのも、ここでは、すべての個々人に対して道徳的原理に基づく内面的行為をはじめから期待しているわけではないのだから。

それを明らかにするためには、人間を個としてではなく類としてとらえる世界公民 (Weltbürger) の視点が必要とされる。「世界公民としての人間についての認識を含んでいる場合の知」⁽¹⁴⁾が、本来的に実用的と呼ばれうると、カントは『人間学』の序文でも記している。『人間学』より十五年前に発表された『世界公民的見地における一般史の構想』によれば、(1) 人類の使命は、自らの自然的素質の展開、完成を通して、各自の自由が他人の自由と共存しうる世界公民的社会の形成に存する。(2) 人間の自然的素質の展開は類であって個体においてではない。(3) 自然はそれを促進する手段として人間のうちに、非社交的社交性という敵対的素質を置き入れた。(4) それは、自然の隠された意図であって、それによって人間社会は全体としては目的論的自然観 (被造者に内具する一切の自然的素質はいずれはそれぞれの目的に適合しつつ余す所なく展開するよう予め定められている) に適うこととなる。

ここで特に注目すべきは非社交的社交性 (die ungesellige Geselligkeit) である。非社交的社交性とは、人間は、自らの生を展開するために相集って仲間を作ろう (vergesellschaften) とする社交的

傾向をもつ反面、一切を自分の意のままに処理しようとして仲間から離れて一人になろう (verein-zeln) とする非社交的性向をもつ、といった矛盾した特性のことである。しかし、社会において生じる他人とのこの拮抗関係 (Antagonismus) は、「人間の一切の力を覚醒させ、怠惰の性癖を克服するよう促す、そして、名誉欲や支配欲や所有欲を駆り立て、ついには、気兼ねしつづきりとて離れることもできないでいる仲間のうちに一つの地位を獲得せしめる」⁽¹⁵⁾ のである。非社交的社交性というこのダイナミズムは、全体として見れば、文明化を社会に対して約束する機能をはたしていることになる。カントの巧みな比喩によれば、「もともと人間はいわば曲がった木なのであって、そこからは真直ぐな材木を切り出すことはけっしてできない。」⁽¹⁶⁾ しかし「あたかも森の中の樹木は、どの木も他の木から空気と太陽とを奪い取ろうとするからこそ、この二つの物 (空気と太陽) を得ようと互いに競争しあい、それによってすくすくと見事な成長を遂げるのである。」⁽¹⁷⁾ ここには、道徳性という内面的なものを前提としない法国家の実現の可能性を、非社交的社交性のメカニズムのうちに求めようとする思想が存している。

礼儀正しさ等の交際上の徳が「美しき仮象 (ein schöner Schein)」⁽¹⁸⁾ とか「許容される道徳的仮象 (der erlaubte moralische Schein)」⁽¹⁹⁾ と呼ばれるのは、以上のような思想的文脈においてであるが、しかしそれ自体はやはり外見の見せかけ (虚飾) であり、どこまでも仮象にとどまる。それに対してカントは会食の集いを「品位ある幸福の享受 (der Genuß einer gesitteten Glückseligkeit)」⁽²⁰⁾ と見なし、そこに文明文化の華を見た。「真の人間性ともっともよく調和すると思われる快適な生活は、よき集いにおけるよき食事 (eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft) である。単に食事を共にするだけでなく、お互いに楽しみ合おうとする意図をもった純粋な趣味人 (美的に結ばれた) だけから成る会食の集まりをとってみれば、この小さな食卓の集まりは肉体的満足を意図しているというよりは——それは各人が自分ひとりだけでも持ちうる——むしろ社交的な楽しみを意図しているのでなければならない。そのために肉体的満足は単なるそれを運ぶ乗り物と見られねばならない。」⁽²¹⁾ そして「ひとりで食事することは哲学する者にとって不健康である」⁽²²⁾ とつけ加えている。実際、カントは何よりも食事を共にする談笑を好んだ。また料理についてもうさかった。料理がおいしいと、好んで調理の仕方について聞き、あれこれの点について鋭く批判した。そこで友人は、たびたびカントに「あなたはそのうち料理法批判をお書きになるでしょう」と冗談を言ったものである、とボロウスキーは伝えている。⁽²³⁾ ともあれ、カントが交際、社交の粋を食事のうちに求めた点は十分に注目されてよい。というのも、自然的であると同時に文化的、動物的であると同時に人間的、感性的であると同時に理性的なものの解明こそ、人間学の目ざすところであるが、会食の集いはそのような問題を解くべく特権的位置を占めているからである。このことは、後に文化人類学者レヴィ=ストロースの強調するところのものとなる。

附 論

前述のごとく、カントにおいて、交際や社交や趣味は外的に現象した道徳的仮象であった。社会全体ないし類として見れば、人間が各自、自己の幸福を求めて伶俐にふるまいつつも、同時に競って他人の意に適おうとする努力は道徳性に至る準備をなすものとされた。ところで、このことは文化人類学では互酬的な贈与儀礼形態として考察されている。

既にマリノフスキーは『西太平洋のアルゴノーツ』でトロブリアンド諸島における「クラ」という社会的財（腕輪と首飾り）の贈与交換の行為について報告したが、かの『贈与論』でマルセル・モースは、「ポトラッチ」という儀礼的な贈与システムにおける功利的にして道徳的、経済的にして宗教的、心理的にして社会的、情緒的にして意志的なものに著目し、そこに「全体的社会的事実(fait social total)」と呼ばれるものを示した。人類学者によれば、贈与という交換運動をつき動かすものは個人的な欲求充足でも生活の必要にせまられた経済的行為でも利潤追求でもなく、威信と名誉をかけての個人的ないし集団間の競争であるが、そこでは「気前よさ」が美德とされ「けち」は社会的非難の対象である。このことは、経済学的には、富の分配にかなうものと理解されるが、「交換とコミュニケーション」の問題として互酬性の原理をとらえることもできる。けだし、「気前よさ」はすべからず交換運動をうながすのに対して「けち」は富の占有として交換を滞らせ、よってコミュニケーション（交信）をも阻害せしめるからである。贈与という象徴的な交換運動をとおして、ひとは必然的に（慣習により）コミュニケーションの場に引き出され、欲すると欲せざるとにかかわらずコミュニケーションしてゆくのである。その場合、贈り物は生活必需品のような消費を目的とする物でなく、いわゆる贅沢品であることが望ましい。なぜなら交換の目的は生活の必要にせまられるからではなく、当事者間に親愛の情を生み出したりあるいは気前よさを示し威信や社会的名誉を確立するといった精神的、道徳的な性質のものだからである。贈り物は社会的財である。それは単なる商品ではなく、親愛、威信、名誉等を運ぶ運搬物である。贈与が単なる経済的原理によって動く行為ではなく、象徴的な儀礼的行為である所以である。

さて、贈り物がどこかで誰かによって消費されてしまえば、それは流通過程から消えてしまうことになるから、単なる消費の対象は贈与品としては不適格であった。にもかかわらず贈与物は消費されねばならない、あるいは浪費されねばならない。贈与は交換とコミュニケーションの行為であるが、また財の消費の儀礼をとまなう。たとえば贈り物としての毛布を焼き捨てるように。ポトラッチのこの点を強調したのがジョルジュ・バタイユである。バタイユは「生物や人間に根本的問題を突きつけるものは、必要性ではなく、その反対物の奢侈である」⁽¹⁾として、営々として築きあげた財を一瞬のうちに破壊する「財の蕩尽」のうちに、エクスタシーに近い生の至高の快樂原理を見た。そしてこの生命的、審美的な祝祭のメカニズムこそ文化と人間を解く鍵であるとした。この意味で贈り物が贅沢品であることはその祝祭性をより効果的にするであろう。

このように贈与に見られる、交換とコミュニケーションそしてそれに一見反する財の蕩尽という、このシステムは、社会的であると共に生物学的、道徳的である共に審美的、禁欲的であると共に快楽的、世俗的であると共に聖的な二重性を示しているが、しかし、かかる二重性をもっともよく表現しえているものは冠婚葬祭等の儀式的食事であろう。それは正に自然的、生物学的に基礎づけられた社会的事実である。

しかし、このことは儀式的食事だけに限られているわけではない。われわれの日常的な食事の場でも観察できることである。レヴィ＝ストロースは大衆レストランでの食事というありふれた状況の中に、日常的にわれわれが「全体的社会的事実」に直面しうる現場をみごとに捉えている。「我々はしばしば、南フランスの大衆レストランで、食事における儀式的なものを観察した。特にワインを主幹産業としている地域では、ワインは、それをすぐれて「御馳走」にしているところの一種の神秘的な崇拜につつまれている。ワインが食事の料金に含まれている小さなレストランでは、どの客にも皿の前にたいい安いワインの小瓶が置かれている。この瓶は、ウェイトレスが順番に運んでくる一人前の肉や野菜のように、隣りの客の瓶と同じものである。にもかかわらず、ワインに対する態度と、食物に対する態度との間に存在する独特な違いがすぐ現われる。すなわち、食物は肉体的欲求を、ワインはその贅沢さを代表するものというように、一方はとりわけ食用に、他方は名誉に供される。食事をしている客は皆、いわば自分のためにだけ食べている。そして、ちょっとしたサービスの仕方を気にして、より好遇されている人々に対して苦々しさを覚えたり、ねたみじみた不平を経営者にこぼしたりする。しかし、ことワインに関しては、まったく事情が異なる。もし瓶にワインが十分に入っていないときには、その持ち主は隣りの客に上機嫌で相槌を求めるだろう。そして、経営者が顔をだすと、個人的な損害請求をするのではなく、集団として不平をならすのである。実際、ワインは個人的な食物である本日の特別料理とは違って、社会的な財なのである。小瓶にはかっきりグラス一杯分のワインが入っているであろうが、その中味は、持ち主のグラスにではなく、隣りの客のグラスの中に注がれるだろう。するとすぐに、その隣りの客が互酬性に合致した行動をとるだろう。」⁽²⁾

ここでレヴィ＝ストロースは「一体何が起ったのだろうか」と問う。二人の前に置かれたワインの小瓶の量も質も同じなら、酌みかわされるグラスの中のワインの量も質も同じである。つまり、互いにワインを酌みかわしても、誰も損をしないしまた得もしない。自分一人で自分のためにだけ（手酌で）飲んだ場合と少しも変わらない。経済的観点からはまったく無駄としか思われぬこのワイン交換には、しかし、「交換自体の中に交換されるもの以上のものが存在する」⁽³⁾のである。交換されるものを超えて付加されたプラス・アルファこそ「社会的なるもの」に他ならない。ワインの交換によって実に社会的なるものが現出したのである。

そこでわれわれは、付加されたプラス・アルファそのものを更に観察しなければならない。大衆レストランはおそらく1メートルと離れてはいまい。隣り合わせた見知らぬ客は、太西洋横断航路の船室や寝台車の客室に乗り合わせた場合ほどではないにしても、ともかく「短い時間、共に過す

ことを強いられる」。テーブルを共にして顔をつきあわさざるをえないこの緊張状態は、わずらわしく、いとわしく、ある種の心の葛藤、気まずさ等が生じるであろう。まして職業や服装、社会的地位を異にする場合、「社会的距離を確認するということは、たとえそのことが軽蔑とか傲慢、あるいは攻撃とかの何の表示を伴わないにせよ、あらゆる社会的接触はアピールを含み、そのアピールは、返答を期待するという意味において、それ自体苦痛の種である。ワインの交換によって解決されるのは、まさにこの一時的ではあるが難しい状況なのである。それは、お互いに感じる不安を消散させてしまう快い好意の確認である。つまり、それは空間的並置の代りに社会的関係をもたらす。しかしまた、ワインの交換はそれ以上の働きをする。すなわち、自分の分を確保する権利をもっていた相手に、その権利を放棄させてしまう。提供されたワインはお返しのワインを要求する。親愛は親愛を求める。互いに無関心である関係は、客の一方がそうした状態を脱しようと決意した瞬間から、もはや決して前のような関係には戻りえない。今やもう、親愛か敵対かのどちらかでしかありえない。人は礼を逸さないかぎり、自分のグラスにワインが注がれるのを拒むことができない。そのうえ、ワインの提供をうけることはほかのものの提供、つまり会話の提供をも認めることになる。このようにして、次々に起るちょっとした社会的結びつきが、一連の交互に繰り返される往復的な動作によってすっかり樹立されると、それによって、人は、提供することにおいて権利を獲得し、受けとることにおいて義務を負う。そして、常にその両面でこれまでに与えられた以上のものを提供し、あるいは受けとられた以上のものを受けとる。」⁽⁴⁾

レヴィ=ストロースによれば「我々の社会フランスでは、名前と職業、社会的地位を知らない人々を無視するのが習い」⁽⁵⁾である。しかし大衆レストランでは見知らぬ客同士でも一時的に親密な関係が成立し、同じ関心によって結ばれる。このような稀有な現象をもたらしたものはワインの交換である。この場合、ワインは個人の肉体的欲求充足のためにあるのではなく、交換の儀礼にその本質が存する。ワインは親密、共感、威信、名誉、気前よさ等の社会的関係を運ぶ運搬物である。大衆レストランで交換の儀礼、コミュニケーションを可能ならしめたものは、ワインのもつ神秘性である。

しかし、ワインはひとりでに交換運動を始めるわけではない。ワインを酌みかわし共に飲み干そうと欲しないかぎり交換の循環は行なわれない。テーブルの隣りの人をわれわれは無視することもできる。話しかけることはおっくうであり煩しくもある。互いに無関心を装うことが必要ですらある。にもかかわらず、わずらわしさといとわしさを踏み越えて相手のグラスにワインを注ぐことへと促すものは何か？それはこの酔いを快く共にしたいという願いであり、そこには小規模ながら富の蕩尽における祝祭的なエクスタシーが存するといえよう。酩酊の無礼講が日常的世界のルールと垣根をとっばらって、一つの新しい社会関係を樹立せしめる。社会的なるものは、前述の如く、自然的なるものを超過した部分から成り立っているが、しかしけっして自然的なるものとの関係を断ち切った自己完結的な世界ではない。同様に、交換は単なる自然的なもの（肉体的欲求充足とか経済的利潤追求）ではなく、社会的なものであるが、この社会的なるものはまた自然的なるものにいずれば還流しなければならない。

注

序

- (1) M.Heidegger;Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt, 1965,S.189
- (2) I.Kant;Kritik der reinen Vernunft, B 867
- (3) I.Kant;Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke XIII verlegt bei Cassirer, Berlin 1923,S 6 (以下全集はカッシーラー版による)
- (4) Anthropologie,S. 3
- (5) I.Kant;Briefwechsel, ph. Bibliothek Band 52 S. 115
- (6) Anthropologie.,S.343~344
- (7) M.Heidegger;ibid.,S.189
- (8) M.Scheler;Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke III S.173
- (9) Alain; Idées, Descartes (『デカルト』桑原, 野田訳 みすず書房 p.88)
- (10) 1634年6月28日の書簡
- (11) 前掲書p.120
- (12) 前掲書p.88~89

—

- (1) Kant Sein Leben in Darstellungen von Borowski, Jachman und Wasianski, S. 134
- (2) I. Kant; Träume eines Geistersehers, Werke II, S. 389
- (3) ヤハマンの報告によれば, カントの蔵書は多くなく新刊書もわずかであった。
- (4) Anthropologie, S. 28
- (5) Anthropologie, S. 16
- (6) ibid, S. 194
- (7) J.J.Rousseau; Les Rêveries du Romeneur solitaire (『孤独な散歩者の夢想』今野一雄訳 岩波文庫 p.20)
- (8) Anthropologie, S. 28
- (9) Anthropologie, S. 47
- (10) Anthropologie, S. 48
- (11) Anthropologie, S. 4
- (12) I.Kant; Vorlesungen über die Metaphysik, Darmstadt 1975, S. 130
- (13) J.J.Rousseau; Essai sur L'origine des Langues, §8
- (14) Anthropologie, S. 4
- (15) Anthropologie, S. 4~5
- (16) Anthropologie, S. 188
- (17) Anthropologie, S. 189~190
- (18) Levi-Strauss; La Pensée sauvage (『野生の思考』大橋保夫訳 みすず書房 p.265)
- (19) I.Kant; Vorländer's Ausgabe Bd.VIII S.280
- (20) Anthropologie. S. 220~221
- (21) E.Cassirer; Rousseau Kant Goethe (『十八世紀の精神』原好男訳 思索社 参照)

二

- (1) Anthropologie, S. 216
- (2) Anthropologie, S. 219
- (3) Anthropologie, S. 89
- (4) Anthropologie, S. 141

- (5) Kritik der reinen Vernunft, B 834
- (6) I.Kant; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke IV, S.273
- (7) Anthropologie, S. 163
- (8) Anthropologie, S. 86
- (9) Anthropologie, S. 87
- (10) Anthropologie, S. 24
- (11) Anthropologie, S. 99
- (12) Anthropologie, S. 144
- (13) Anthropologie, S. 157
- (14) Kritik der reinen Vernunft, B 174
- (15) Anthropologie, S. 157
- (16) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, WerkeVI, S. 276
- (17) ibid, S. 274
- (18) Anthropologie, S. 89
- (19) Anthropologie, S. 12～14

三

- (1) Kant Sein Leben von Borowski, S.48
- (2) Anthropologie, S. 173
- (3) Anthropologie, S. 168
- (4) Anthropologie, S. 168
- (5) Anthropologie, S. 199
- (6) Anthropologie, S. 173
- (7) Anthropologie, S. 38
- (8) Anthropologie, S. 134
- (9) ibid., S. 56
- (10) Anthropologie, S. 135
- (11) Anthropologie, S. 135
- (12) Anthropologie, S. 130
- (13) Anthropologie, S. 134
- (14) Anthropologie, S. 4
- (15) I.Kant; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werke IV. S. 155
- (16) ibid.,S. 158
- (17) ibid.,S. 157
- (18) Anthropologie, S. 38
- (19) Anthropologie, S. 36
- (20) Anthropologie, S. 168
- (21) Anthropologie, S. 169
- (22) Anthropologie, S. 171
- (22) ibid., S. 55

附 論

- (1) G.Bataille; La Part maudite,(『呪われた部分』生田耕作訳 二見書房 p.15)
- (2) Levi-Strauss; Les Structures élémentaires de la Parenté (『親族の基本構造』上 馬淵 田島監訳 番町書房 p.141)
- (3) 前掲書 p.142
- (4) 前掲書 p.142～143
- (5) 前掲書 p.142